

EGYSÉGFILÓZÓFIA SPINOZÁNÁL: A VÉGTELLEN ÉRTELEMBE BELESZÖVŐDŐ EMBERI ÉSZ

BOROS GÁBOR

„[A] törvény a legmagasabb rendű ésszerűség (*summa ratio*), amely a természetben gyökerezik, és amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja. És amikor ugyanez az ésszerűség az emberi értelemben megerősödik és tökéletessé válik: az a törvény. Ennélfogva úgy tartják, hogy a törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség, [...] a törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje. [...] a köznép módjára azt kell törvénynek neveznünk, ami írott formában van rögzítve, és parancs vagy tiltás révén rendeli el azt, amit el akar érni. Mindazonáltal a jog megalkotása során abból a legfőbb törvényből indulunk ki, amely már sokkal korábban megszületett, mint bármely írott törvény, vagy mint hogy egyáltalán bármely polgári közösség létrejött volna.”¹

Azért érdemes Ciceroval nyitnunk ezt az írást, mert ő fogalmazta meg a 17. század számára mértékadó módon azt a sztoikus természetjogi hagyományt, amely segítette kialakítani a „szellemtudományoknak” azt a „természetes rendszerét”, amelyről Dilthey beszélt korszakos jelentőségű tanulmányában.² Hasonló szerepet játszott Aquinói Tamás *Summa contra gentilese* is, amely a keresztény filozófia alapvető tételeit alapvetően a természetes észre támaszkodva igyekszik meggyőzően alátámasztani. Ennek a meggyőzésnek sem lehetett más módja, mint összekapcsolni az emberben működő észet a természettel, a természetben működő, s azt teljességgel átható ésszerűséggel.

„Mert egyedül az ésszel rendelkező teremtmény képes befogadni cselekedeteinek azt az irányítását, amely nem csupán a fajra van tekintettel, hanem az individuumra is; ennek oka pedig az, hogy rendelkezik értelemmel és ésszel, aminek folytán észlelni tudja, mennyire különbözőképp jó és rossz egy adott dolog annak megfelelően, ahogyan e dolog összefüggésbe kerül különböző individuumokkal, időpontokkal és helyekkel. [...] Az ésszel rendelkező teremtmény úgy van alárendelve az isteni előrelátó gondoskodásnak, hogy

¹ Cicero: A törvények, I. könyv; 18. o.

² W. Dilthey: „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert”, In. W. D.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen [...]*, Stuttgart-Göttingen, 1960.

nemcsak kormányoztatik általa, hanem ezen túl még megismerni is képes az előrelátó gondviselésben működő ésszerűséget. Az ésszel rendelkező teremtmény tehát részt vesz az isteni előrelátó gondviselésben, s nem csupán annyiban, hogy kormányoztatik, hanem annyiban is, hogy maga is kormányoz általa; mert egyrészt önmagát kormányozza saját cselekedetei irányításával, másrészt másokat is kormányoz.”³

Mint látjuk, ez az összekapcsolás Tamásnál persze az „isteni előrelátó gondviselés” alakjában jelenik meg, s ennyiben föl lehet hozni ellenvetésként, hogy ez egyrészt transzcendentális dimenzióval tágítja ki az – ennek révén megkérdőjelezhetően – „természetes” megközelítésmódot, másrészt mégiscsak előfeltételez valamit a keresztény hit elemeiből.

Válaszul erre az ellenvetésre azt szeretném felidézni, hogy könnyen félrevezetheti értelmezésünket a magyar nyelvnek az a hagyománya, amelynek részeként a *providentia* kifejezést „gondviselés”-nek fordítjuk, amelyet viszont e teológiai kontextuson kívül már csupán családjogi kontextusban alkalmazunk a „szülő vagy gondviselő” szerkezetben. A latin kifejezés ugyanakkor nem tartalmazza sem a „gond”, sem a „viselés” szót, hanem szigorúan véve *előrelátást* jelent. Márpedig az *előrelátás*, *előre* tekintés alapvetően racionális tevékenység, hiszen azt jelenti, hogy elszakadunk az érzékszerveken keresztül közvetlenül ránk ható külső benyomásoktól, s a mindenkori „most”-ot összekapcsoljuk a várható jövővel.⁴ Ebben az értelemben használatos a *providentia* kifejezés a latin nyelven író sztoikus szerzőknél, azoknál is, akik a 17. században rendkívül népszerűek voltak, mint Lipsius,⁵ vagy például Seneca *A boldogság (De vita beata)* című műve, amelyet Descartes azért ajánlott Erzsébet, pfalzi hercegnőnek etikai bevezető olvasmányként, mert egyfelől saját maga is jól ismerte régebbiről, másfelől tudta, hogy a rangban és műveltségben Erzsébethez hasonló olvasók közönsége számára ez az alkalmas olvasmány.⁶ A *providentia* összekapcsolása a *divina* jelzővel szintén nem jelent különösebb keresztény elköteleződést, hiszen nemcsak a kereszténységet a Sztoával összebékíteni igyekvő Lipsius, de a kereszténység előtti sztoikus szerzők is egy vagy több istennek tulajdonították a világegyetem értelmében vett természet előrelátó irányítását.

³ ScG, II, C. 113, saját fordításom.

⁴ Ezt az alapvetően sztoikus eredetű elgondolást érdekes módon fogalmazza újra Thomas Reid Hume elleni polémiájának kontextusában, persze az általunk most vizsgált korszak után. Lásd: Márkus György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. Században*. Budapest, Gondolat, 1977. 591., 592. o.

⁵ Elsősorban a *De constantia*-ra és a *Manuductio*...-ra gondolok.

⁶ Descartes Erzsébethez 1645. július 21. és a következő levelekben, In. *Test és lélek*, 139. skk. o.

Tamás maga is nagy hangsúlyt helyez az ész és a törvény összekapcsolására ebben a kontextusban. Az idézett gondolatmenet ugyanis a következőképp folytatódik:

„De az ésszel nem rendelkező teremtmények cselekedeteit, amennyiben azok a fajhoz tartoznak, Isten bizonyos fajta természetes hajlam révén irányítja, amely a faj természetéhez alkalmazkodik. Tehát ezen túl még kell, hogy adassék az embernek valami, aminek révén személyes cselekedetei irányíthatnak; s ezt nevezzük törvénynek.

Azt ugyanis, aminek révén valamely [individuumok] cselekedetei irányíthatnak, törvénynek hívjuk. Isten számára megfelelő volt tehát, hogy törvényt adjon az embereknek.

Mivel a törvény nem más, mint a tevékenység bizonyos ésszerű motívuma és szabálya, ezért csak azoknak illő, hogy törvényt kapjanak, akik megismerik tettük ésszerű motívumát. Ez pedig csakis az ésszel rendelkező teremtményt illeti meg. Ezért aztán csak az ésszel rendelkező teremtmény számára volt illő, hogy törvényt kapjon.”⁷

Jól látható, hogy a Tamás által felvázolt struktúra a Cicero-idézet elgondolását követi, még ha bizonyos önálló hangsúlyokkal is. Az isteni előrelátó gondviselés a világegyetem egészét ésszerűen irányítja, a (saját) ésszel nem rendelkező teremtményeket úgy, hogy az ésszerűséget az egyedeken kívülre, a faj természetébe helyezi, s minden egyedet a faj természetes racionalitásának megfelelően mozgat. Az ésszerűség belátására képes, mert saját ésszel rendelkező teremtmény, az ember esete azonban más: belátja a természet egészét irányító osztatlan észt egyes esetekre lebontó, az egyes helyzetekre alkalmazó ésszerű motívumok, szabályok, *vagyis törvények* ésszerűségét, ezért rábízható magukra az egyes individuumokra, feladatuk szabható a számukra, hogy ésszerűen irányítsák egyrészt saját cselekedeteiket, másrészt a körülöttük lévő többi teremtmény cselekedeteit vagy működését, nyilvánvalóan az irányított teremtmények természetének megfelelően, épp úgy, mint ahogyan maga a végső irányítást adó isteni gondviselés teszi.

Ez a természetjogi gondolkodási minta tehát többféle csatornán is eljutott és gyakorolt aligha túlbecsülhető mértékű hatást a 17. századi gondolkodásra. Grotius és Pufendorf jogfilozófiája a legfontosabb megjelenítői a szigorúbb értelemben vett jogi gondolkodás területén, de mivel a jogi gondolkodás a korban éppoly kevésbé különült el a filozófiától, mint a mai értelemben vett természettudományok, ezért e modell hatása nyilvánvaló a gyakorlati filozófia fő ágaiban, az etikában és a politikai filozófiában, éspedig olyan eltérő irányú gondolkodóknál is, mint amilyenek Hobbes és Locke voltak.

⁷ ScG, C. 114, saját fordításom.

Nyilvánvaló, hogy Grotius alapvető elgondolása, mely szerint bizonyos alapvető törvények függetlenek a pozitív törvényeket alkotó emberi főhatalmaktól, sőt még akkor is érvényesek volnának, ha Isten nem léteznék, megfelel a modell sztoikus irányú értelmezésének. Hobbes részletesebb elemzésére a jelen keretek között nincs mód, viszont földidézek egy helyet Pufendorftól, aki egyrészt nem állt nagyon távol Hobbes bizonyos elgondolásaitól, másrészt a kötelességekről írott műve (*De officiis*) révén Locke-ra is nagy hatást gyakorolt. Ez a hely annyiban különösen érdekes, hogy a törvényalkotásra vonatkozóan formálisan elfogadja a – valószínűleg a késő középkori „voluntarista” teológia nyomán kialakult – elgondolást a törvény eredetének az akaratba helyezéséről, miközben – épp az isteni törvényadással példálózva s elvetvén a törvény szóbeli vagy írásbeli kihirdetésének szükségességét – evidensnek tekinti a *formálisan*, érvényességük forrását tekintve voluntarisztikus törvények *tartalmi* ésszerűségét.

„Még ha nem is szabad, hogy a törvény önmagában híján legyen a neki megfelelő ésszerű elgondolásoknak, ezek nem alkotják a törvény voltaképeni okát [...] Hobbes így ír a *De cive* 14. fej. 1. cikkelyében: 'Csak akkor értelmezzük helyesen az >így akarom, így parancsolom< mondatot, ha az ész helyére az akaratot állítjuk.'

Általánosságban azonban, úgy tűnik, a törvényt a legalkalmasabban olyan rendeletként határozhatjuk meg, amelynek révén a feljebbvaló lekötelezi magának az alattvalót, hogy cselekedeteit az ő előírása szerint vigye véghez. [...] Úgy véljük, e tekintetben keveset számít, hogy a törvényt rendeletnek vagy kijelentésnek mondja-e valaki; a lényeg az, hogy ne gondoljuk, szükség van a törvényhez arra, hogy élőszóval vagy írásba foglalt szavakkal kihirdetessék. Mivel elegendő, ha a törvényhozó valamilyen módon az alattvalók tudomására hozza akaratát, még akár a velünk született világosság belső sugallata révén is. Kétségtelen ugyanis, hogy az ész parancsoló előírása alapján nem csupán azt értjük meg, hogy a természeti törvényeknek való engedelmesség hasznos az emberi nem számára, hanem azt is, hogy ISTEN úgy akarta és parancsolta, hogy a halandók annak normája szerint irányítsák cselekedeteiket. Ez pedig elegendő a törvény lényegéhez.”⁸

Később pedig még az embert ténylegesen megillető szabadság kapcsán sem mulasztja el felhívni a figyelmet az ész korlátozó jelentőségére.

„Mindebből mindenki számára világos, hogy az embert megillető természetes szabadságot, amely egyfelől ténylegesen megilleti őt, s nem csupán

⁸ S. Pufendorf: *De jure naturae et gentium*, Lib. I, Cap. VI; F. Böhling (szerk.), Berlin, Akademie Verlag, 1998. 70., 71. o., saját fordításom.

elvonatkoztatás révén fogjuk fel, mindig egyfajta kötelékkel korlátozva kell értenünk, nevezetesen az egészséges ész és a természeti törvény kötelékével.”⁹

Fontos lesz majd később a *rationis dictamen* kifejezés felbukkanása Spinoza *Etikájának* negyedik könyvében, s persze fontos, még ha nem fejthetjük is ki e helyütt, az ember természeti szabadságára vonatkozó hobbes-i elgondolás módosítása az észen alapuló természettörvény szabadságot korlátozó voltáról, valamint Pufendorf ugyanerre épülő Spinoza-kritikája is.

De fontos utalás az is, amely az Istentől származó észtvörvények *velünk születettségéről*, mint úgyszólván kihirdetésük sajátos módjáról ír. Ez a gondolat ugyanis magában foglalja annak lehetőségét is, hogy az Isten által belénk szült természetjogi törvények konstrukcióját kitágítsuk, és e belénk szülés műfogását általános, nem csupán jogfilozófiai rendszeralkotás céljára alkalmazzuk. Nos, alapvetően ezt teszi Descartes és Spinoza is, ám az észről és az értelemről alkotott, meglehetősen eltérő elgondolásaik alapján. Descartes a Sorbonne teológusaihoz írott ajánló levélben teszi nyilvánvalóvá ennek a konstrukciónak az alkalmazását. Mert ha a hitetlenek – mint írja – körben forgónak találhatják is a Szentírásra alapozó érveket, mivel a Szentírás isteni voltát éppenséggel csak a hívők hiszik, azt a sztoikus eredetű, vagyis éppenséggel nem csupán a keresztény hívők által vallott elgondolást, mely szerint bizonyos észigazságok elménkkel vele születtek, a nem (keresztény) hívők sem tagadhatják.

„[...] mindazt, amit Istenről tudhatunk, pusztán a saját elménkből merített érvekkel is igazolhatjuk. Ezért aztán úgy véltem, nagyon is helyénvaló lesz, ha megvizsgálom, hogyan is lehet ezt megtenni, azaz, milyen úton ismerhető meg Isten könnyebben és bizonyosabban, mint a világ dolgai.”¹⁰

Ha nem hárítjuk el ezeket a mondatokat eleve mint az őszintétlenség megnyilvánulásait, akkor épp annak a platonizáló, de a sztoikus természetjogi gondolkodáshoz is kapcsolódó programnak az előrejelzését látjuk bennük, amelynek egyik csapása az *Elmélkedéseknek* az első Erzsébet-levelekben¹¹ megerősített célkitűzése: annak bemutatása, hogy első lépésben az emberi elme – másként *eszés* léleknek is mondja Descartes – s ez elme mivolta, tevékenysége, második lépésben Isten, Isten mivolta, tevékenysége a világban könnyebben megismerhető, mint „a világ dolgai”, vagyis ebben az összefüggésben a testi, kiterjedt világegyetem és mindaz, ami e testi dolgok hatásai-ként, akár ismeretként, akár szenvedélyként jön létre az elmében – lélekben.

⁹ Uott, Lib. II, Cap I, id. kiad., 112. o., saját fordításom.

¹⁰ *Elmélkedések az első filozófjáró*. Budapest, Atlantisz, 1994. (a továbbiakban *Elmélkedések*) 8. o., AT VII, 2.

¹¹ *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Budapest, Osiris, 2000. 106. skk. o.

Spinozát azért is kell behatóbban elemezni épp ebben az összefüggésben, mert ez az a pont, ahol a leginkább kiláglik a rendszerszintű azonosság és eltérés Spinoza és Descartes között: Descartes-ban is benne van, amit majd Spinoza megvalósít, de mégiscsak Spinoza valósítja meg, éspedig a maga sajátos módján. Bevezetesként azonban egyelőre csak felvillantom azt a két pontot, ahol Spinoza közvetlenül kapcsolható az eddig követett gondolatmenethez. Az első ilyen pont a velűnkszületettség teorémája. Mint láttuk, ez Descartes-nál részben platonikus színezetű, részben a sztoikus hagyományt követi. Spinozával kapcsolatban viszont nem szokás az innátizmust emlegetni. Ám voltaképp csak azért nem, mert az ő „innátizmus”-felfogása jellegzetesen eltér a descartes-itól. Sokat elárulnak a metaforák, amelyeket a két gondolkodó használ. Descartes-é mélyen perszonális és előfeltételezi a teljes különbséget az ideák forrása és befogadója között. Isten *beleszüli* az ideákat az emberi elmébe, egy-egy individuális, azaz individuumot teremtő aktus keretében. Spinoza ezzel szemben olyan megfogalmazásokra támaszkodik, amelyek nem a forrás és a befogadó *különbségére*, hanem *azonosságára* helyezik a hangsúlyt. Ilyen például a *Teológiai-politikai tanulmány* mottója: „Erről ismerjük meg, hogy Istenben maradunk, és Isten mibennünk, mert a maga lelkéből adott minékünk.” (Ján.1:4,13)

Kevésbé metaforikusan az *Etika* második könyvében beszél Spinoza arról, amit Descartes a velűnkszületettség teorémájával ragad meg. Először a 11. tétel következtetett tételéhez kapcsolódva, ahol egy külön megjegyzésben kilép a geometriai rendet követő író szerepéből, s megelőlegezve az általa várt olvasói reakciót ezt mondja:

„Olvasóim ezen bizonyára fennakadnak majd, és sok mindenféle jut majd eszükbe, ami megállásra készíti őket. Kérem ezért, hogy lassú ütemben jöjjenek velem tovább, s ne mondjanak ítéletet az itt mondottakról addig, amíg mindent végig nem olvastak.”¹²

Amire pedig Spinoza ebben a megjegyzésben céloz, az nem más, mint az emberi elme Istennel való egységének első megfogalmazása.

„Ebből következik, hogy az emberi elme része Isten végtelen értelmének; s ennél fogva amikor azt mondjuk, hogy az emberi elme észleli (*percipere*) ezt vagy azt, csupán csak annyit mondunk, hogy Istennek birtokában van ez vagy az az idea, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi elme természete által fejtjük ki, vagyis amennyiben az emberi elme lényegét alkotja.”

Vagyis Spinoza voltaképp annyira felfokozza az innátizmus alapját alkotó elgondolást, hogy az már nem is nevezhető velűnk vagy belénk születettség-

¹² *Etika*. Budapest, Osiris, 1997. 102. o. A továbbiakban a pusztá számok a zárójelekben ennek a kiadásnak az oldalszámait jelentik.

nek, hanem már a *participáció*, a *részesedés* metaforáját kell alkalmaznia. A második rész 44. tételével kezdődik az a rész, amelyben Spinoza előbb ész és örökkévalóság kapcsolatát rögzíti a sztoikus hagyomány szellemében, összekapcsolva az ész emberi változatát a világegyetemként értett természetet irányító ésszel, majd arról beszél, hogyan lehet meg minden egyes elmében, teljesen személytelen módon Isten adekvát ideája. Vagyis a megismerést Spinoza is Isten bennünk lévő ideájában, s közvetve az ennek bennünk létért felelős Istenben horgonyozza le, ám ez az isten nem személyes, s így az idea átadásának viszonya sem lehet személyes, és nem teremthet individuumot. Az átadás személytelen metafizikai szükségszerűséggel megy végbe, az individualitás alapja pedig meghatározott véges testrészcscék és ideák egyben tartására magában ebben a komplexumban felébredő törekvés.

Az egység, a *participáció* hangsúlyos bemutatásának másik helye az ötödik rész második fele, különösen a 40. tétel megjegyzése.

A Pufendorfnál olvasott *dictamen rationis* kifejezés is megjelenik az *Etiká*-ban, éspedig a harmadik rész 59. tételéhez s a negyedik rész 18. tételéhez írott megjegyzésben, valamint az ötödik rész 20. tételének bizonyításában.

Ugyanakkor Spinozánál igen fontos, új fejlemény mind a sztoikus illetve descartes-i előzményekhez képest, mind pedig előretétele a német idealizmus rendszerváltozataira is, hogy az elme adekvát ideákat biztosító megismerésmódja megkettőződik: az ész, *ratio* mellett értelemről, *intellectus*ről is beszél, s ezek funkcióit is világosan elkülöníti. A következőkben ennek járunk utána, feltárva bizonyos mértékig a világegyest tükröző rendszer alapjainak kimunkálásában és az én szerepének meghatározásában betöltött funkciójukat.

A megismerési módok hivatalos meghatározása a második könyv 40. tételének második megjegyzésében olvasható.

„[sok mindent észlelünk <*percipere*> és egyetemes fogalmakat alkotunk] végül annak alapján, hogy rendelkezünk közös fogalmakkal és a dolgok tulajdonságainak adekvát ideáival [...]. Ezt pedig észnek és a megismerés második nemének fogom nevezni. A megismerés e két nemén kívül [...] adatik [*datur*] még egy harmadik is, amelyet szemléleti tudásnak [*scientia intuitiva*] fogok nevezni. A megismerésnek ez a neme Isten bizonyos attribútumai formális lényegének adekvát ideájától a dolgok [a holland változat betoldása: „formális”] lényegének adekvát ismeretéhez halad előre.”¹³

¹³ 138. sk. Fel szeretném hívni a figyelmet a módosított fordításban megmutatkozó módosult hangsúlyokra. Az „adatik” (*datur*) kifejezéssel azt a lehetőséget próbálom megjeleníteni, hogy Spinoza esetleg e megismerési mód adományszerűségére akart utalni, arra, hogy nincs pontos szabály arra, hogy mikor áll egyszer csak elő ez az ismeret a megismerés észnek nevezett módjából. Az eddig alkalmazott „intuitív

A mostani vizsgálódás keretei között nem szeretném újra bemutatni e meghatározás hagyományos értelmezését, amelyet megettem már korábbi Spinoza-könyvemben.¹⁴ Most inkább működés közben szeretném bemutatni e két megismerési módot, az értelemben működő szemléleti tudásból indulva ki, s belőle bontva ki az ész megismerési módját. Vizsgálódásunk fő tárgya a rendszerezés megragadása lesz a szemléleti tudás segítségével, valamint az én fogalmának kialakítása és összekapcsolása a rendszerezés e szemléleti megragadásával.

Úgy gondolom, csak akkor van esélyünk rá, hogy megértsük a spinozai *Etika*ban körvonalazódó rendszert, ha megértjük, milyen módon mutatnak egymásra, tartoznak össze az *Etika* kezdetének és végének állításai, teoreimái. Első pillantásra persze talán inkább mást gondolnánk: az első rész Istenről szól, az ötödik az emberi szabadságról, s ez jelenthetné akár azt is, hogy a gondolatmenet eltávolodik a kiindulóponttól és az ember függetlenségét emeli ki létének keretfeltételeivel szemben. Voltaképp ez volna az az értelmezés, amely a Pascallal kezdetét vevő, felvilágosodás- és haladáselvű Descartes-interpretáció egyenes folytatása volna a spinozai rendszerre aplikálva azt. Magam azonban úgy vélem, hogy sem Descartes, sem Spinoza esetében nem helytálló az az értelmezés, amely egyenes vonalú haladást tételez föl a rendszeren belül Istentől az emancipálódó ember irányában. Descartes-ról más alkalmakkor írtam már ebben az összefüggésben is, most Spinozával kapcsolatban szeretném azt az álláspontot bemutatni, amely sokkal inkább egy kört lát az *Etika* szerkezetében, mint egyenes vonalú haladást, s még azon is el kellene gondolkodni, hogy értelmezhető-e legalább spirálként ez a kör.

Az *Etika* kezdetének és végének egymásra utalása a legelső szinten terminológiaiilag figyelhető meg: az emberi szabadságot tárgyaló ötödik könyv ugyanis e szabadságot egyértelműen az értelemhez köti, hiszen a teljes alcím: *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*. Vagyis emberi szabadságról csak akkor beszélhetünk, ha az értelem hatóképessége működik

tudomány” fordítást két okból cseréltem fel a „szemléleti tudással”. Az egyik az, hogy a mai intézményesített, objektiváló jellegű tudománnyal szemben előtérbe lépjen az inkább egzisztenciális hangsúlyú spinozai tudás, *scientia*. A másik ok pedig az, hogy az „intuitív” jelző a magyarul olvasók számára átláthatatlan szakkifejezésként tolja magát a megértés elé, miközben fontos lenne, hogy filozófiatörténeti összefüggéseinek hálózatában értsük meg ezt a kifejezést, amely egyszerre utal arra, amit Descartes *intuitus*-nak nevezett a *Szabályokban*, s amit Hobbes kizárt a filozófiából filozófiameghatározásában, valamint még közeli rokonságban is áll a kanti, de még inkább a schellingi szemléletfogalommal. Moldvay Tamás és Zourabishvili általa lefordított könyve pedig meggyőzött arról, hogy a *formalis* kifejezésben túl sok hagyományos jelentésréteg bújik meg ahhoz, hogy leegyszerűsítő fordításával elzárjuk az utat a lehetséges további értelmezések előtt.

¹⁴ *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*. Budapest, Atlantisz, 1997. 121. skk. o.

az emberben. Az emberi szabadság alapvetően a megismerő tevékenységben valósul meg, akkor, amikor a megismerés legfőbb módján kapcsolódunk a világhoz. A *potentia* kifejezés ezen túlmenően azt is világossá teszi, legalább utalásszerűen, hogy az *intellectus* eredendő „helye” az a létszféra, amelynek lényegi jellemzője a *potentia*. Spinoza ugyanis különbséget tesz *potentia* és *conatus*, hatóképesség és törekvés között. A törekvés azt a létszférát jellemzi, amelyen belül a létezők egymás ellenében igyekeznek érvényre juttatni saját, véges képességüket a nekik megfelelő létben való megmaradásra, amely ennyiben épp annyira *képtelenség* is, hiszen végességük folytán végül elkerülhetetlenül alulmaradnak e küzdelemben. A *potentia* viszont egyedül ahhoz a létszférához kapcsolható, amelyben csak képesség van, nincs ellentétes törekvés, amely gátolhatná a hatóerő kifejlését:

„Isten hatóképessége maga Isten lényege.” (72)

Az első könyv 34. tétele fogalmazza meg ezt az alapvető jelentőségű tételt. A hatóképesség nem választható el az isteni lét szférájától, az értelem hatóképessége csak ott jelenik meg, ahol egy adott véges létező képes az isteni szférába felemelkedve már nem a többi véges létezővel *szemben törekedni* a létfenntartásra, hanem önmagát az isteni hatóképesség kifejléseként tenni szabad létezővé. Ezen a szinten természetesen a „szabadság” kifejezés sem a negyedik könyv 68-73. tételeinek szabadságfogalmára utal vissza, hanem az első könyv szabadságdefiníciójára:

„7. Azt a dolgot mondjuk szabadnak, amely egyedül természetének szükségyszerűsége folytán létezik, s amelyet egyedül önmaga határoz meg cselekvésre. Szükségyszerűnek pedig, vagy helyesebben kényszerítettnek (*coacta*) azt a dolgot mondjuk, amelyet másvalami határoz meg bizonyos és meghatározott módon való (*certa ac determinata ratione*) létezésre és tevékenységre.” (26)

Spinoza a latint szinte mesterséges nyelvként alkalmazza, amikor az alapvető keretek felvázolásáról van szó, s ezért pontosan látható az összefüggés, amelynek alátámasztására a definíciót idéztem. A *coacta* kifejezés ugyanis etimológiailag egészen pontosan azt jelenti, hogy az illető dolog nem egyedül önmaga cselekedett, hanem másokkal együtt, aminek folytán jelentős mértékben *elszenvedte* az illető cselekedetet, *belekényszerült*, ahelyett, hogy egyedül önmaga kezdeményezte, s vitte volna végig. A *conatus* által motivált tett, mű (*opus*) tehát *mindig* más dolgoktól, körülményektől kikényszerített, *coactum* lesz, ezért a tevékenység, működés (*operari*), s ennek folytán a létezés (*existere*) maga is mindig bizonyos és meghatározott módon (*certa ac determinata ratione*) valósul meg, azaz végső soron határolt lesz (*terminatum*), véges (*finitum*). A véges dolog (*res finita*) ugyanis definíció szerint az, amit „más, ugyanolyan természetű dolog határolhat” (*quae alia ejusdem*

naturae terminari potest).¹⁵ A *certa ac determinata ratione* végbemenő tevékenykedés és létezés másfelől egyértelműen megfeleltethető a – definíció szerint – *véges* individuum törekvésének arra, hogy fennmaradjon *saját* létében, vagyis – definíció szerint – annak a törekvésének, hogy megpróbálja fenntartani a más testek együttállása mint külső körülmény által órá kényszerített, saját testét alkotó testi részecskék együttes működésére jellemző mozgás és nyugalom meghatározott arányát (*motus suos invicem certa quadam ratione communicent*).¹⁶ A véges testi léten alapuló individuum léte tehát *ab ovo* kényszer alatti lét (*existentia coacta*), a szabad létezés felé törekvés pedig elszakadást jelent ettől a „kommunikatív” individualitástól az Istenben vagy az isteni értelemben való participáció, résszé válás felé. Ez pedig nem más, mint olyan emberi szabadság, amely az értelem hatóképességének érvényre juttatása, miközben az ember résszé válik abban, aminek lényege a korlátozatlan hatóképesség, vagyis ami Isten.

Az *Etika* első könyvének definíciói az emberi szabadságnak ebben az értelmi terében mozognak. Amit már Mersenne és a köréhez tartozó gondolkodók is kértek Descartes-tól, hogy a geometriához szokott olvasók számára foglalná össze az új filozófia elemeit, hogy könnyebben megítélhessék és elsajátíthassák, azt Spinoza ugyan megtette, de nem azért, amiért kérték. Az ő számára a geometriai módszer szerinti kifejtés nem pusztán köntös, hanem a rendnek megfelelő filozofálás által elnyert szabadság kinyilvánítása. Innen nézve fogalmazhatunk úgy is, hogy Descartes az ész terejében mozgott, az általa a *Szabályokban* említett *intuitus* nem önálló megismerési mód, és különösen nem az az emberi létállapot, amely e megismerési mód alkalmazása révén áll elő, *adódik*, hanem csupán a rendnek megfelelően végrehajtandó észkövetkeztetések elengedhetetlen összetevője. Egyrészt a kiindulópontul használandó egyszerű fogalmakat és elemi kapcsolataikat látjuk be általa, másrészt a levezetésláncolatok egyes ugrópontjainak megtételéhez szükséges módszertani segédeszköz. Talán azért is van ez így Descartes-nál, mert az ő világa mégiscsak olyan világ, amely elvált Istentől, s ez az Isten az értelmi megismeréstől külön utat kínál az akaraton keresztül a helyes életvezetés kialakítására, még ha ez az út maga is túl racionalisztikusnak tűnhet(ett) is a korabeli, bármely felekezethez tartozó teológusok nagy része számára. Spinoza viszont úgy gondolta, hogy az isteni és a természeti szféra nem két külön világ, s így az értelem mellett nincs is más út a helyes életvezetés kialakítására, nincsenek más „üzenetek” az isteni lét felől, mint azok, amelyeket az emberi megismerőképesség önmagának és az általa megtapasztalható világ-

¹⁵ Lásd az első könyv 2. definícióját.

¹⁶ Vö. a második könyv 13. tétele után következő fizikai betétet, különösen az ott adott definíciót.

nak megismerése révén nyerhet. A spinozai értelemben vett *intellectus*, szemléleti tudás ebben az értelemben közelebb áll a szív pascali fogalmához, mint a descartes-i *intuitushoz*, habár természetesen az alapjukul szolgáló hitek *toto coelo* különböznek.

Spinozánál tehát a geometriai rendet nem pusztán általános módszertani fogásként kell tekinteni, hanem annak jelzéseként is, hogy az észkövetkeztetések alapjául szolgáló meghatározások belátása egy megváltozott, az individuális törekvések világától elkülönülő filozófiai-filozófusi létmódban történik, amely az első definíciókban közvetítetlenül jelenik meg az olvasó előtt – ennyiben azt is mondhatnánk, épp a descartes-i *admiration* szellemében készíti az olvasót csodálkozásra, így ébresztve föl benne a megismerés vágyát –, míg az ötödik könyv az addig mondottak közvetítésére támaszkodva vezeti föl, „vissza” az olvasót ugyanarra a szintre. Az első könyvben egyedül a filozófus van ezen a szinten s beszél róla az olvasónak, akiben fel kell ébredjen a vágy a filozófus követésére, míg az ötödik könyvben az az olvasó, aki *lento gradu* végigkövette Spinozát mindazon tételeken keresztül, amelyek első olvasásra megállásra készítették, jó eséllyel már maga is eljutott arra a szintre. Semmi sem garantálja persze, hogy valaki eljut ide, hiszen ez a megismerési mód *adódik*, ha adódik, mint ahogyan „minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka” (393).

Az első könyv definíciói tehát különleges szövegtestet alkotnak, mert a szemléleti tudásban feltáruuló adekvát ideákat kell valamilyen nyelvi formában rögzíteniük, miközben az emberi nyelvek eleve a véges individuumok törekvéseinek világában születtek, s így alapvetően és szigorúan véve csak az ott érvényes megismerési mód, elsősorban a képzelet feltárta világra alkalmazhatók. Ugyanakkor azonban az olvasó is ezen a szinten van, nyelve és megismerési világa egyaránt a képzeleté, filozófiai tekintetben pedig vagy valamilyen kortárs németalföldi egyetem késő skolasztikájáé, vagy pedig ezzel színezett karteizianizmusé. Ezért roppant nehéz Spinoza feladata, s ezért van az, hogy az első tételekben olyan zavarba ejtő megfogalmazásokkal is találkozunk, mint a többes számba tett szubsztancia, az egyetlen szubsztancia és Isten létezése melletti többszörös érvelés, amelyekre voltaképp nem volna semmi szükség, ha az olvasó képes volna már *szemléletileg* megérteni a definíciókat. De persze nem ez a helyzet, s azt sem felejtethjük el, hogy Spinoza maga is egy véges individuum, minden szemléleti tudása ellenére is, és – mint azt mindannyian jól tudjuk – minden gondolat, még a szemléletileg adekvát ideák is, bizonyos mértékben világosabbá válnak a kifejtés során még az idea eredeti birtokosa számára is.¹⁷

¹⁷ S persze még Spinoza is tévedhet, különösen a szemléleti tudást kifejtő észérvelés logikai szerkezetét tekintve, s téved is, mint ahogyan azt az *Etika* különösen analiti-

Mindenesetre rögzítsük mindjárt e definíciók vizsgálatának legelején, hogy a bennük folyamatosan alkalmazott *intelligo* kifejezés nem filozófiai, hanem logikai segédkifejezés, hanem épp annak – első olvasáskor persze észlelhetetlen – kifejezése, hogy *bennük az értelem szemléleti tudásáról van szó*. A *causa sui* kifejezés máris a nyelv világában próbálja rögzíteni azt, amit a szemléleti tudás lát be, s ezért van jelentősége annak, amit egy korábbi lábjegyzetben már említettem, hogy Spinoza a latint egyfajta filozófiai műnyelvként igyekszik használni, noha ezt nem fejt ki külön nyelvfilozófiai reflexiókban: olyan nyelvet igyekszik használni, amely ugyan a mindennapi, képzelet alapú nyelvhasználatból indul ki, de alkalmassá tehető a szemléleti belátásnak legalább az érzésmegismerés szintjén való fogalmi rögzítésére is – vagyis ugyanazt teszi a nyelvvel, mint amit magukkal az ideákkal is tesz, amelyek időben eredetileg a képzelethez tartozó inadekvát ideák, ám a filozófiai vizsgálódás során egyre inkább átalakulnak az észhez s esetleg az értelemhez tartozó adekvát ideákká.

A *causa sui* például egyrészt *önellentmondás* a mindennapi nyelvben, másrészt a filozófus a szemléleti tudásban nyelvi kifejtés nélkül *belátja* (csakúgy, mint a gyakorlott matematikus vagy számológépművész az aránypárok három elemének ismeretében a negyediket¹⁸), míg harmadrészt az ésszerű okfejtéseket alkalmazó köztes nyelv pedig különböző szinteken próbálja nyelvileg-fogalmilag rögzíteni ezt a tudást: első lépésben mondhatja azt, hogy *id, cuius essentia involvit existentiam*, ahol még csupa létkifejezést alkalmaz, s az *involvit* ige közvetlenül is arra utal, hogy mi most épp csak nyelvileg-fogalmilag elkezdjük kitekerni, kiteríteni azt, ami a tudásban magában kiterítetlenül, kifejtetlenül egészben van jelen. Az *id, cuius natura non potest concipi nisi existens* pedig már tovább is megy egy lépéssel, bevonja a *natura* kifejezést, amely már elhagyja a pusztá létkifejezések síkját, s így előrevetíti a további nyelvi-fogalmi kiterítés szükségességét, továbbá a *concipere* igét használja, amelyben benne szerepel a *cum* előtag, amelyet Spinoza notóriuusan kihasznál lényeges filozófiai mondandóinak rögzítésére. Ezt láttuk az imént a *coacta* kifejezés esetében, és ez történik más összefüggésben a *constituere* igével is¹⁹. Itt a *concipere* filozófiai értelme az lehet, hogy ez a

kus oldalról közelítő interpretátorai, de már Leibniz is, gyakran kimutatják. Ugyanakkor a fentiek fényében ezek a hibák egyáltalán nem feltétlenül érintik Spinoza tulajdonképpeni filozófiai vállalkozásának igazságát – mint ahogyan hamissága, ha hamis, sem változna meg a logikailag helyes levezetésektől.

¹⁸ Ez a megismerési módokra adott példa az *Etika* II. rész 40. tételének 2. megjegyzésében.

¹⁹ Lásd például a „kívánság” meghatározásának magyarázatát az *Etika* 3. részének affektus-definíciói elején (233. sk.), valamint erről adott elemzésemet *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*, 148. sk.

koncepció, amelyet most bont ki a *causa sui*-ből, a szemléleti tudás egészben őrzött, vonatkoztatások nélküli tartalmát egyrészt kibontja és összefüggésbe hozza a világegészt visszaadó rendszer *többi* elemével, másrészt azt, ami a szemléleti tudásban csak a vele rendelkező individuum számára hozzáférhető, nyelvi-fogalmilag megragadhatóvá teszi a *többi* individuum számára.

Az első definíciókat tehát az *intellectus* hatóképességét már megízlelt filozófus írta le, s így csak az *érti meg* őket, aki szintén *intellectus*ával közelít hozzájuk, amely, miután kiművelődött, már csak segédszerepet szán az ésszerű kifejtésnek. Viszont ehhez már legalább egyszer ténylegesen végig kell követni Spinozát az *Etika* tételein, első olvasásra az első definíciók semmiképp sem bontják ki magukat. A türelmes olvasó viszont eljuthat abba az állapotba, amelyben elméje, „amennyiben értelme révén ismer meg, a gondolkodás örök modusza, amelyet a gondolkodás más örök modusza határoz meg, ezt újra egy másik modusz, és így tovább a végtelenig; így aztán valamennyien együttesen Isten örök és végtelen értelmét alkotják (*constituant*).²⁰ Ugyanezt az állapotot villantja fel a második könyv 43. tételének megjegyzése is: „elménk, amennyiben igaz módon észleli [*percipit*] a dolgokat, része Isten végtelen értelmének (2p11c), ezért épp annyira szükségszerű, hogy az elme világos és elkülönített ideái igazak legyenek, mint hogy Isten ideái azok legyenek.” (142)

De Spinoza azért semmiképp sem táplál illúziókat a megismerés hatását illetően, nem várja, hogy személyes halhatatlanság fakadjon belőle. Az ember az értelmi megismerés e lehetősége ellenére is, sőt még épp ennek a lehetőségnek a megélésekor is véges létező marad: ha még meghatározzák egymást (*determinant*), akkor ez azt jelenti, hogy még van mit meghatározni, vagyis még moduszokként, valamelyes individualitással rendelkezve alkotnak részt Isten értelmében. Az életben nem is lehetséges ennél tovább jutni, hisz a szubsztancia-istenen kívül minden mást más dolgok határoznak meg aktuális létezésre s tartanak is meg e létezésben, tehát csak pusztá lényeglétezőként, azaz esszencialitásukban oldódhatnak igazán fel az isteni értelemben. A spinozai kétértékű metafizikában alaptétel, hogy ha valami nem a szubsztancia-attribútum-végtelen modusz körbe tartozik, akkor neme szerint véges létező: „Azt a dolgot mondjuk a maga nemében végesnek, amelyet más, ugyanolyan természetű dolog határolhat.” (25) Az ember e dolgok körén belül véges értelmi lény, azaz mindig csak *törekszik* arra, hogy egy pillantással átlássa azt, ami a legfontosabb volna életcélja megvalósítása, a bölcs ember ideáljának elérése érdekében: egyetlen pillantással átlátni Istent és önmagát, mint a már idézett arányossági példában a különböző megismerési módokra, legvégül a

²⁰ E5 40. tétel, megj. Itt máris látjuk a spinozai mesterséges nyelvalkotás újabb példáját, ismét a *con* előtag révén: *constituant*, vagyis együtt alkotják.

szemléleti tudásra. „Ha például az adott számok 1, 2, 3, akkor mindenki látja, hogy a negyedik arányszám 6, [...] mivel az első szám és a második közötti arányból (*ratio*), amelyet egyetlen szemléleti aktussal átlátunk (*uno intuitu videmus*), kikövetkeztetjük a negyediket.”

Ugyanakkor ez a kétértékű metafizika nem jelenti a végesség leértékelését. Vessünk még egy pillantást a végesség meghatározására!

Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest.

Maga az egész *Etika* címet viselő mű létezése a mellett tanúskodik, hogy a végesség kifejezésére szolgáló szóban, a [*res*] *finitában*, a *finis* kifejezést nem szabad csak az egyik jelentésében venni, azaz *vég-ként*, hanem a másik jelentésében, *cél-ként* is értelmezni kell. *Finita* ebben az értelmezésben azt a dolgot jelenti, amelyiknek van *finise*, vég-célja a vég-cél-nélküli, azaz *infinita* szubstanciával, Istennel szemben. S mi ez a cél? Az, hogy a véges értelmű, test uralta lény eljusson abból az állapotból, amelyben önmagáról és a külvilágról imaginatív-inadekvát tudata van, s ez a tudat határozza meg törekvését saját létének fenntartására más, hasonló individuumok ellentétes törekvéseivel szemben²¹ abba az állapotba, amelyben az *intellectusukban* élő, önmagukat és a külvilágot adekvát módon ismerő²² véges moduszok úgy determinálják egymást, hogy az már nem egymás ellenében megvalósuló, hanem egymást támogató öffenntartás, s ennyiben már-már nem is *törekvés* a nagyobb cselekvőképességre, hanem a véges emberi individuumok számára lehetséges legnagyobb cselekvőképesség élvezete, *amor Dei intellectualis*.

Az eddig mondottakból már könnyű meghatározni a *ratio* terrénumát Spinozánál: tudniillik mindaz, ami a kettő között van, vagyis ami az imaginatív-inadekvát ön- és világismeret és a szemléleti tudással rendelkező bölcs állapota között van. Ezt a területet határolja körül a „közös fogalmakra” – azaz voltaképp a legáltalánosabb törvényekre – hivatkozva Spinoza az „ész” *terminus technicus*ként bevezetett fogalmával.

„[egyetemes fogalmakat alkotunk ...] végül annak alapján, hogy rendelkezünk közös fogalmakkal és a dolgok tulajdonságainak adekvát ideáival [...]. Ezt *észnek* és az *ismeret második nemének* nevezem.” (138)

²¹ *Hic igitur Cupiditatis nomine intelligo hominis quoscunque conatus, impetus, appetitus, & volitiones, qui pro varia ejusdem hominis constitutione varii, & non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, & quo se vertat, nesciat.* E3 AffDefiExpl)

²² Tudatos elmeként önmagát adekvátan konstituáló: *ita ut omnes simul Dei aeternum, & infinitum intellectum constituent.*

Amikor pedig példát ad erre Spinoza, akkor a negyedik arányszámnak a korábban elfogadott tételekre épített levezetését említi:

„[...] mert tudták Euklidész *Elemi* 7. könyve 19. tételének bizonyítása, tudniillik az arányszámok közös tulajdonságai alapján.” (139)

Az *intellectus* és a *ratio* közötti váltás az első könyvben a véges dolgokra vonatkozó okság és a törvények együttes megjelenésével megy végbe. Az *Etika* 1. 16. tételének első, második és harmadik következtetett tétele még az isteni, vagyis a szemléleti tudás révén belátható körben-szinten mozog:

„Isten a hatóoka minden dolognak, amely a végtelen értelem köréhez tartozhat.

[...]

Isten önmaga által való ok, nem pedig esetleges ok.

[...]

Isten feltétlenül első ok.”

Az ezeket követő 17. tétel azonban már bevezeti a „törvény” kifejezést, s ezáltal átvet az ésszerű megismerési mód körébe.

„Isten csakis saját természetének törvényei szerint és senkitől sem kényszerítve cselekszik.” (48)

Ebbe a körbe tartoznak az attribútumok (19. tétel), valamint a hozzájuk kapcsolt végtelen moduszok (21-23. tétel), s végül a véges moduszok (28. tétel). A szigorúan vett etika szférájában az „ész parancsa”, „útmutatása” (*dictamen rationis*) az a fogalom, amely megfelel ennek a megismerési módnak. Ha az etika szférájában szeretnénk látni ugyanezt az átmenetet, immár fordított irányban, vagyis a véges moduszok ésszerű megismerésétől, s az erre épülő etikától a végtelen szubsztancia-Isten-természet szemléleti megismeréséhez, s a „bölc” erre épülő etikájához, akkor a legjobb, ha az 5. rész 20. tételéhez és bizonyításához fordulunk, amely mintegy lezárja az addigi gondolatmenetet az ész által előidézett istenszeretethez kapcsolva azt.

„Ez az Isten iránti szeretet az a legfőbb jó, amelyre az ész parancsa szerint törekedhetünk (a 4. rész 28. tétele szerint), közös minden emberben (a 4. rész 36. tétele szerint), s kívánjuk, hogy mindnyájan örvendjenek neki (a 4. rész 37. tétele szerint).” (371)

Az ezt követő 21. és 22. tétel egyrészt negatív, a képzelettől elhatároló, másrészt pozitív, a szemléleti Isten-idea felé forduló módon tér vissza az első rész kezdetének értelmi-szemléleti perspektívájához.

Az eddig mondottakat érdemes lesz megvilágítani a bizonyos értelemben ellentétes irányból, vagyis az én fogalma felől is.

Az eddigiekben már többször volt alkalmunk utalni Spinoza törekvésére, amellyel sajátos filozófiai műnyelvet igyekezett kialakítani korának latinjából.

Az „idea” kifejezés meghatározása az *Etika* második könyvének elején az eddig említettekhez hasonlóan mutatja, hogyan használja fel Spinoza a latin nyelv lehetőségeit filozófiai célok elérésére.

„3. meghatározás: Ideán az elme fogalmát értem, amelyet az elme azért alkot, mert gondolkodó dolog.

Magyarázat: Inkább fogalmat mondok, mint észlelést, mert az észlelés szó mintha arra utalna, hogy az elme szenved a tárgytól. A fogalom ellenben, úgy tűnik, az elme cselekvését fejezi ki.” (85)

Formális-logikai szempontból a conceptio a Spinozánál elgondolható legdöntőbb módon különbözik a perceptiótól: az aktivitás és a passzivitás révén. Spinozánál ugyanis az adekvát ideával rendelkezés nem más jelent, mint hogy elménk adekvát oka ennek az ideának, vagyis aktív, cselekvő a sajátosan spinozai értelemben. Az az elme mármost, amelyik a megismerés második és harmadik módján ismeri meg a dolgokat, csak adekvát ideákkal rendelkezik, ami – az idézett meghatározás szerint – egyet jelent azzal, hogy fogalmai vannak, nem észleletei. Ezzel az aktív állapottal szemben ugyanakkor az elme szenvedő lehet annyiban, amennyiben elszenvedi a környezetéből jövő hatások előidézte elkerülhetetlen változásokat, amelyeket az elme képtelen elhárítani. E kettősség egyik következményeként, és Spinoza rendszere kibontakozásának következő lépcsőjeként az aktív, cselekvő elméről kiderül, hogy aktív affektusai is vannak, miközben a passzív, elszenvető elme affektusait passzívnak, szenvedés jellegűnek kell nevezni az elme saját nézőpontja felől.

Bármennyire is jól kidolgozott azonban ez a különbségtétel, van az Etikában nem kevés olyan, zavarba ejtő szakasz is, ahol Spinoza a fogalmat és az észlelést szinte felcserélhetően alkalmazza. Most azonban úgy fogom használni őket, mintha Spinoza következetesen ragaszkodott volna formális, meghatározással bevezetett jelentésárnyalatukhoz. Vagyis amikor a következőkben az „észlelés” kifejezést használom, akkor az ego inkább imaginatív, képzeleten alapuló ideájára fogok gondolni, míg amikor a „fogalom” terminust használom, akkor az egónak az észben vagy az értelemben kialakuló ideájára utalok. Van elég következetesség Spinoza szóhasználatában ahhoz, hogy alátámassza ezt a megkülönböztetést: a „fogalom” kifejezést részesíti előnyben az *Etika* első, negyedik és ötödik könyvében, amelyekben az észre illetve az értelemre alapozódó megközelítésmód dominál. Később még visszatérünk erre a kérdésre.

Spinoza szerint három alapvető módon lehet megragadni az egót a három elemzett megismerési módnak – képzelet vagy vélekedés, ész és értelem – megfelelően. Mivel mind az ész, mind az értelem adekvát ideákat szolgáltat, ezért valamennyire leegyszerűsíthetjük a képet úgy, hogy az egyik oldalra a képzeletet, vagyis az egónak azt a megragadásmódját állítjuk, amelyben mind a megragadás aktusa, mind az így létrejövő én-észlelet a communis ordo naturae-hoz tartozik, míg a másik oldalra a megismerés két adekvát módját helyezzük, amelyekben a kognitív aktusnak mind a tárgyát, mind a szubjektumát az ordo intellectus részeként ragadjuk meg.

Tegyük azonban hozzá, hogy ha ebben az összefüggésben a képzelet inadekvát voltáról beszélünk, mind általánosságban, mind pedig az ego megragadásának különös esetére vonatkoztatva, akkor ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy az egónak ez a fajta megragadása haszontalan vagy elkerülendő. Mert – lévén véges, emberi természettel bíró moduszok – egyrészt egyszerűen képtelenek vagyunk elkerülni ezt a megismerési módot, de másrészt – s ez a fontosabb – a szó szoros értelmében létfontosságú számunkra, hogy legyen imaginatív ideánk az egóról. Mert ez a legegyszerűbb, közvetlen evidenciánk arról, hogy egy partikuláris ego ténylegesen létezik, s nem csupán annyiban, amennyiben lehetősége van a létezésre, vagyis, Spinoza terminológiáját alkalmazva: nem csupán annyiban, amennyiben az ego pusztán egy ens, egy entitás/lényeglétező. Az egyetlen ens, lehetséges létező, amelynek tényleges létezése saját lényegéből következik, anélkül, hogy bármilyen más, rajta kívüli dolog hatna rá, az, amelyet Spinoza Istennek, szubsztanciának vagy természetnek nevez, amely az érme másik oldalaként csakis más dolog fogalmától – nem is beszélve észleletéről – függetlenül fogható fel. Ezzel a feltétlenül végtelen létezővel ellentétben a véges egók – mint az összes többi véges modusz – megkövetelik a többi, ténylegesen létező véges modusz hatását, mint olyan közeli okokét, amelyek egzisztálónak teszik őket pusztán – Istentől, mint távoli októl előidézett – entitás voltukból kiindulva, ám azt egyszersmind meg is haladva. Épp úgy, mint a második rész 8. tételéhez írott megjegyzés példájában, amely szerint végtelen sok, azonos területű téglalapot találunk egy körbe beírva, ám ezek közül csak azok léteznek ténylegesen, amelyeknek az oldalait ténylegesen meghúzták.

Kétféle dolog illetve modusz vagy esemény van, amelyek hozzájárulnak egy ens – a mi esetünkben egy ego – *tényleges létezővé* válásához: egyfelől a mi saját, partikuláris, ténylegesen létező testünket alkotó testrészcscék, másfelől az őket körülvevő testek, amelyek folyamatosan megkísérlik befolyásolni a testünket minden lehetséges módon, valamelyest támogatva, ám nagyobbbrészt fenyegetve stabil individualitásunkat, amely persze csupán egy illanó pillanat az egész világegyetem életéhez mérten. És pontosan ezen a

ponton van igen nagy szükségünk az ego imaginatív *észleletére*. Mint ahogyan a második rész 13. tételét követő fizikai betétből megtudjuk, az individuuumok Spinozánál ahhoz hasonlóan alakulnak ki, mint Lucretiusnál, de – s ez eltér Lucretiustól – amint összeállt egy test, már mindig is felébredt benne egy törekvés arra, hogy megmaradjon a létezésnek abban a sajátos módjában, amelyben történetesen aktualizálódott. Tézisem szerint az ego imaginatív *észlelete* épp ennek a törekvésnek a *kifejeződése*, amellyel az ego a tényleges individuális létezést igyekszik fenntartani a maga integritásában a környezet felől érkező kihívásokkal vagy épp akár támadásokkal szemben. Ez az, amire a második könyv elejének egy másik döntő jelentőségű szakasza, az axiómáknak nevezett tételek 2-5 közötti sorozata hívja fel a figyelmünket.

„A2: Az ember gondolkodik.

A3: A gondolkodásnak olyan moduszai, mint a szeretet, a kívánság, vagy bármi más, amit a lélek affektusának nevezünk, csak akkor vannak jelen, ha ugyanabban az individuumban megvan a szeretett, kívánt, stb. dolog ideája. Idea ellenben akkor is lehetséges, ha nincs jelen a gondolkodásnak semmilyen más modusza.

A4: Érzékeljük²³, hogy egy bizonyos testet sokféle módon ér hatás.

A5: Más egyes dolgokat, mint testeket és a gondolkodás moduszait nem érzékelünk, és nem veszünk észre.” (87)

Jól látható, hogy az axiómáknak ez a sorozata valamint a 13. tételt követő fizikai betét együttvéve egy szisztematikus egységet alkot, úgyhogy helyénvaló, ha az axiómákat fizikai kiindulópontból közelítjük meg. Ennél is fontosabb azonban, hogy az axiómák a tényleges én, az ego keletkezését a kölcsönös fizikai cserekapcsolatok alapján írják le, amely bármely egyes emberi individuuum és a környezetét alkotó testek között zajlik. Logikai értelemben minden más előtt, amikor valamilyen személytelen gondolkodás működik csak bennünk, mint a testi történések gondolkodásbeli kifejeződése, egyszer csak hirtelen *egy bizonyos* test válik érezhetővé-érzetté bennünk, annak a sokféle módozatnak alapján és nekik megfelelően, ahogyan *állandóan ezt az egy testet* afficiálják más, *flyamatosan változó* testek. S éppen ez az egyedüli, állandóan jelenlévő, „bizonyos” test az, amit ténylegesen létezőnek érzünk, miközben a környezetünkben lévő és ezt a testet afficiáló többi, állandóan változó testek kizáratnak ebből az érzett tapasztalatból – még

²³ Talán nem is annyira nehéz felfedezni a *nos ... sentimus* kifejezésben az individuális intuícióra építő descartes-i *ego cogito* spinozai párját, amely a többes szám első személyvel is azt emeli ki, hogy az individualitás nem eleve adottság, a szellemi valóság elemi építőköve, hanem valami, ami létrejön a személytelenség eleve adottságából, s ugyanoda meg is tér, ha a szigorú létben maradási feltételek nem teljesülnek.

akkor is, ha a határok a legkevésbé sincsenek meghúzva világos vonalakkal. S épp a világos határoknak ez a hiánya magyarázza azt, hogy Spinoza folyamatosan kiemeli ennek az ideának az inadekvát voltát. Képesek vagyunk kiválasztani és azonosítani ezt az egyetlen, „bizonyos” testet az egész testi természetben belül, még annak ellenére is, hogy számtalan más test van körülötünk, amelyek számtalan módon afficiálják (megalkothatunk akár még egy *cogito*-szerű érvet is: minél több test felől éri azt az egy bizonyos testet minél több affektus, annál inkább egyediesül ez az így afficiált test): *ideával rendelkezni* (vagyis *észlelettel*, amennyiben a megismerésnek az első módjában vagyunk), *szeretni valamit-valakit, vágyakozni valamire*, ezek az alappéldái az afficiáltság módozatainak – természetesen az összes affektussal együtt, amelyeket az *Etika* harmadik könyve sorol fel és elemez. A latin szöveg a gondolatok szoros egységét tükrözi: a gondolkodás első szakasza nem más, mint benne állni az említett testi kölcsönhatások vég nélküli folyamában, melynek mentális aspektusa e folyam pszichológiai terminusokban megragadott sorozata *alapindividuumok nélkül*. A második szakaszban kiválik és azonosan megmaradóként rögzül egy bizonyos test, mint ami állandó vonatkoztatási pontként szolgál mindezen, pszichológiai terminusokban megragadott események számára, akként az individuumként, melynek törekvése a tényleges létben maradásra ama dinamikus forrásként érződik, amelyből az összes kölcsönhatás fakad; a harmadik szakasz pedig az, amelyben már rendelkezünk mindazokkal az affekciókkal és affektusokkal, amelyek már mind arra az egy, „bizonyos”, azonosként megmaradó testre vonatkoztatódnak. S pontosan ez az állandósult vonatkozás és viszonyulás annak az egy bizonyos testnek a törekvéseire és arra a történetre, ahogyan ő afficiál és afficiált más testeket és viszont, más testek afficiálták őt, ami az ego ideájának első rétegét alkotja, azt a rétegét, amelyet az ego *észleletének* nevezek, mivel eredete éppenséggel a passzivitásban van, a természet mindent felülmúló hatalmának elszenvedésében. Az egónak ezt az *észleletét* írja le a második rész 19. tétele és a rákövetkezők.

„19. tétel: Az emberi elme magát az emberi testet csak azon affekciók ideái által ismeri meg, s magáról e test létezéséről is csak azon affekciók ideái által tud, amelyek a testet érik.” (119)

Ez a tétel nyilvánvaló módon az 5. axióma újrafogalmazása. Érdekes módon az axióma megfogalmazása precízebb terminológiát alkalmaz: ez a gondolkodás *észlelés*, *percipere*, melynek eredménye *észlelet*, az ideának az a passzív fajtája, amelyet csak a – definíció szerint – aktív fogalom defektív módozataként nevezhetünk egyáltalán ideának.

Párhuzamosan ezzel az első, a 19. tételben kimondott tézissel a 23-24. tételben újra találkozunk ezzel a kölcsönhatással az individuum és környezete

között. Ez alkalommal azonban az ego első ideájának megjelenését a folyamatos kölcsönhatások közepette Spinoza mesteri, bár talán vitatható módon igyekszik érthetővé tenni az által, hogy az egész folyamatot egy magasabb, reflexiós szintre emeli.

„22. tétel: Az emberi elme nemcsak a test affekcióit észleli, hanem ezeknek az affekcióknak az ideáit is.” (122)

Vagyis amikor az elme tudomást szerez saját affekcióiról, amelyek a testi kölcsönhatások pszichikai oldalaként alakulnak ki, ez szintén az *észlelés* módozatában zajlik. A 23. és a 29. tétel rögzíti az ego *észlelete* megjelenéséről kialakított kölcsönhatás-elméletnek ezt a következményét:

„23. tétel: Az elme csak annyiban ismeri magát, amennyiben észleli a test affekcióinak ideáit.” (122)

Voltaképp, annak alapján, amit az eddigiekben megvizsgáltunk, már nyilvánvalóvá kellett válnia, hogy az elmének ez az ön-*észlelete*, amely a test affekciói révén jön létre, csakis inadekvát lehet, vagyis a képzelet megismerési módjához tartozó. A 29. tétel fogalmazza meg ezt a belátást egyértelműen.

„Az emberi test egyetlen affekciója ideájának ideája sem foglalja magában az emberi elme adekvát ismeretét.” (127)

* * *

Az ego ideájának második, immár adekvát rétegét máshol kell tehát keresnünk, éspedig az *Etika* negyedik részében és az ötödik első felében kell keresnünk. Mert ahogyan az első réteg ott található, ahol az emberi individuum s vele az ego éppen csak kiemelkedik az affekciók és affektusok mindent legyűrő áramából, úgy a második réteget ott várhatjuk, ahol az emberi elme elkezd kialakítani e folyam adekvát ismeretét, vagyis elkezd ezen a módon – részlegesen – uralma alá vonni azt. A negyedik könyv 2. tételében találjuk az első utalást az ego *fogalmára*.

„Annyiban szenvedünk, amennyiben a természet része vagyunk, amely magában, más részek nélkül nem fogható fel.” (261)

Mivel miközben eljutottunk az *Etika* érvelésének erre a pontjára, már megtudtuk, hogy az emberi individuum *aktív* affektusokkal is rendelkezhet, ezért az idézett szakaszt értelmezhetjük utalásként annak lehetőségére, hogy *fogalmat* alkossunk magunknak az egóról, melyet akkor érhetünk el, ha annak az ideának alapján próbáljuk *fogalmilag megragadni*, amely a természet részeként való létezését rögzíti – nagyjából azon az úton, amelyet az eddigiekben követtünk. Ám azt is figyelembe kell vennünk, hogy a negyedik könyv előszava már bevezette az emberi természet valódi tökéletességének ideáját, amelyet törekvéseink végső céljaként kell követnünk.

„[...] meg akarjuk alkotni az ember ideáját, amelyre mint az emberi természet mintaképére tekinthetünk, [...] az embereket *tökéletesebbnek* vagy *tökéletlenebbnek* fogjuk mondani a szerint, hogy többé vagy kevésbé jutnak közel ehhez a mintaképhez. [...] ha azt mondom, hogy valaki a kisebb tökéletességről nagyobbra megy át és viszont, ezen nem azt értem, hogy az egyik lényegből vagy alakból másikká változik: mert a ló például éppúgy megsemmisül, ha emberré, mint ha rovarrá változik; hanem azt, hogy cselekvőképességét, amennyiben ezt értjük természetén, növekedőként vagy csökkenőként fogjuk fel. Végül, amint mondtam, *tökéletességen* általában a realitást fogom érteni, azaz valamely dolog lényegét, amennyiben bizonyos módon létezik és működik, nem véve tekintetbe tartamát.” (258, saját kiemeléseim.)

Így, ha átgondoljuk a harmadik könyv tételeit a cselekvésnek minősülő affektusokról, valamint a negyedik könyv előszavát a tökéletesség és a realitás azonosításáról, akkor összekapcsolhatjuk a 2. tételt azzal a tézissel, mely szerint az ego *észleletének* eredete az afficiáló testekkel való kölcsönhatásban rejlik, s az eredményt etikailag releváns módon a következőképp fogalmazhatjuk meg: bármennyire is elfoglal bennünket a köznapi emberek által jónak tartott dolgok hajszolása – vagyis bármennyire aktívak vagyunk a szó mindennapi értelmében –, e közben egyáltalán nem vagyunk cselekvők – a szó filozófiai értelmében –, hanem más dolgok hatását szenvedjük el (*coacti sunt* a szabadság-definíció korábban elemzett értelmében), amennyiben magatartásunkat a mások által képzeletük révén kialakított, az ész ellenőrzésének alá nem vetett ideálja határozza meg. Valóban, minél elfoglaltabbak vagyunk, annál inkább kötnek bennünket az ész által meg nem világosított emberek *észleletei*, azokéi, akik úgy vélik, az emberi létezőt – mint egy szubsztanciát vagy a természet egy elkülönített birodalmát – egyedül önmaga által lehet és kell fogalmilag megragadni. Az első lépést akkor tesszük meg a hamis nézetek e rendszerének meghaladása felé, amikor felismerjük, hogy egy végtelen természet részei vagyunk csupán. Spinoza szigorú terminológiájával kifejezve: fel kell ismernünk, hogy azt a „bizonyos” testet, amelyet állandóan érzünk s ezért a *mi saját* testünként azonosítunk, épp úgy, mint ahogyan e „bizonyos” test ideáját is, amelyet állandóan „érzünk” az ideák reflexív ideájában – ami persze valójában nem más, mint *észleletek észlelete*, vagy ama test affekciói *észleleteinek észleletei* – csak akkor tudjuk megragadni adekvát módon, ha folyamatosan visszavonatkoztatjuk a szubsztancia megfelelő attribútumaira, a kiterjedésre és a gondolkodásra. Vagyis testünket azoknak az általános mozgástörvényeknek az instanciációjaként, megtestesüléseként kell megragadnunk, amelyeket a második könyv fizikai betétje mutat be, miközben ugyanakkor elménket pedig a gondolkodás azon sajátos

törvényeinek instanciációjaként, „megelmésüléseként” kell megragadnunk, amelyek leírása a harmadik s részben a negyedik könyv feladata. S csak miután már megtettük ezt az első lépést egész individualitásunknak a természetbe történő integrálása felé, csak akkor kezdhethünk el gondolkodni a természetben belül elfoglalt sajátos helyünkről, vagyis a létezés csakis ránk jellemző, sajátos módjáról, melynek fenntartásáról nem kevesebbet tudunk meg Spinozától, mint hogy individuális lényegünket alkotó törekvésünk általános célja kell legyen. Ez pedig azt jelenti, hogy nem csupán a harmadik könyv egész leíró pszichológiája tartozik az ego észben alapuló *fogalmának* kialakításához, hanem a negyedik könyv előszavának az emberiség ideáljáról szóló része is, amelyet integrálni kell minden egyes individuális ego *fogalmába*, mint az ész által a lényegünket alkotó törekvés elé helyezett célt. Ezen a módon tökéletesen érthetővé, *fogalmilag megragadhatóvá* válik, hogyan alapozható az erény erre a törekvésre. Mert hiszen:

„22. tétel: Semmiféle erényt nem lehet úgy felfogni, hogy megelőzi ezt [ti. az öfenntartásra való törekvést].

Bizonyítás

Az öfenntartásra való törekvés maga a dolog lényege (a 3. rész 7. tétele alapján). Ha tehát valamely erényt úgy lehetne felfogni, hogy megelőzi ezt, ti. ezt a a törekvést, akkor a dolog lényegét úgy gondolnánk el, mint ami megelőzi önmagát (e rész 8. definíciója alapján); ez pedig (amint magától értetődik) képtelenség. Tehát semmiféle erényt stb. E. k. b.

Következtetett tétel

Az öfenntartásra való törekvés az erény első és egyetlen alapja. Mert nem gondolható el más elv, amely ezt megelőzi (az előző tétel alapján), nélküle pedig (e rész 21. tétele alapján) semmiféle erény el nem gondolható.” (279 sk.)

Hasonlóképp, a jó és a rossz sem *fogható fel* másként, mint csupán az eszményi emberi természet alapján:

„8. tétel: A jónak és rossznak ismeret nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk.” (266)

Hiszen tudatában lenni valaminek Spinoza terminológiájában annyit tesz, mint rendelkezni testünk valamely affekciója ideájának ideájával, ami pedig szükségszerűen magában foglalja az ego ideáját. De amint láttuk, az ego minden ideájáról igaz, hogy vagy *észlelet*, vagy *fogalom*. *Valódi*, vagyis adekvát ismeret a jóról s rosszról csakis énünk *fogalmi* alapú tudatából eredhet, vagyis amennyiben a lényegünket alkotó törekvést úgy *fogjuk fel*, mint ami az emberiség valódi tökéletességére irányul.

„Jón tehát a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz arra, hogy az emberi természetnek magunk elé tűzött mintaképét mind job-

ban megközelítsük; rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy megfeleljünk ennek a mintaképnek.” (258)

Mostanra közben már az is kiderült vagy kiderülőben van, hogy miként próbálja Spinoza elkerülni vagy megoldani a leíró etika előtt torzysuló akadályokat. Amit tesz, az nem más, mint egyszerűen csak tisztázza az ego adekvát *fogalmához* való eljutás feltételeit, miközben az egyetlen, többé-kevésbé normatív előfeltevése csupán annyi, hogy jobb adekvátan ismerni magunkat, mint inadekvátan, vagyis jobb, ha *fogalmunk* van az énről, nem *észleletünk*. Ez magyarázza a negyedik könyv csaknem valamennyi tételének egyedülálló hangvételét, amelyben az ésszerűség, a megfelelésben levés az ésszel sajátos kvázi-normatív színezetet kap. Mint például az 53. tételben.

„Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered.”

* * *

Mint már említettem, nincsenek igazán lényegi különbségek az egóról az ész illetve az értelem által alkotható *fogalom* között. Mégis, jelen emberi állapotunkban az ész fogalmai *kontrasztív* fogalmak, éspedig két értelemben is. Egyfelől határozottan elkülönítendőek a képzelet észleleteitől – még ha nem is állnak mindig ellentétben velük. Másfelől abban az értelemben, hogy mindig ellentétes fogalom*párok*ban artikulálódnak: jó a rossz ellenében, a szép a rút ellenében, a jól rendezett a rendtelennel (vagy képzeletből fakadó renddel) szemben, stb. Már intuitív alapon is azt mondanánk, hogy ez nem lehet így az értelem fogalmainak esetében, amelyek körében az ego fogalmát kitüntetett hely illeti meg. Hiszen már ennek a megismerési módnak korábban már idézett, első meghatározása is valamennyi dolog *individuális* lényegére vonatkoztatja azt, vagyis nem azokra a közös jegyekre, amelyek tekintetében a szóban forgó dolog megegyezik az ugyanahhoz az attribútumhoz tartozó többi dologgal.

„Az ismeret e két nemén kívül [...] van még egy harmadik is, amelyet *szemléleti tudás*nak fogunk nevezni. A megismerésnek ez a neve Isten bizonyos attribútumai formális lényegének adekvát ideájától a dolgok lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább.” (139)

Mielőtt még arról az emlegetett intuíciónkról beszélnék, hadd említsek meg egy érdekes átmeneti állapotot az észen alapuló és az értelmén alapuló állapot között, amelyet Spinoza csupán felvillant a nélkül, hogy igazán kidolgozná. Megemlíti azt a fikciót az emberi természetről, hogy esetleg szabadnak is születhetnénk, vagyis úgy, hogy egyáltalán nincs semmilyen *észleletünk* életünk kezdetétől fogva. Ebben az állapotban nem volnának inadekvát ideáink, s ennek megfelelően fogalmaink nem kontrasztív fogalom*párokként* jönnének létre.

„68. tétel: Ha az emberek szabadnak születnének, mindaddig, amíg szabadok volnának, nem alkotnának fogalmat a jóról s rosszról.

Biz.: Azt az embert neveztem szabadnak, akit egyedül az ész vezet. Aki tehát szabadnak születik és szabad marad, csakis adekvát ideákkal rendelkezik, ennél fogva nincs semmilyen fogalma a rosszról (e rész 64. tételének következtetett tétele alapján), s következésképpen (minthogy a jó és a rossz fogalma egymás korrelátumai) a jóról sem. E. k. b.

Megj.: Hogy a tétel fölvetése hamis, s csak annyiban fogható fel, amennyiben egyedül az emberi természetet, vagyis inkább Istent vesszük szemügyre, nem amennyiben végtelen, hanem pusztán annyiban, amennyiben az ember létezésének oka, mindez kitűnik e rész 4. tételéből. [...]” (329)

Ellentétben a Nietzsche-Deleuze féle Spinoza-olvasatra épülő értelmezésekkel, én a legkevésbé sem gondolom, hogy ez az állítás egy nihilista gondolkodótól származik. Amit Spinoza itt visszautasít, az nem a – pozitív vagy negatív módon – értékelt tárgyak vagy opciók realitása, mint olyan, hanem az előnyben részesített tárgyak és választások konceptualizálásának *kontrasztív* eljárása. Szabad emberekként azt az életet élnénk, amelyet a negyedik könyv előszavának példaszzerű emberi individuuma él, s ez a leginkább magától értetődő dolog volna a számunkra. Nem volna lehetséges semmilyen más, semmilyen alacsonyabb rendű életmód választása a számunkra, meg se jelenne a horizontunkon semmi efféle életmód. A jó és a rossz közötti *kontraszt* valóban eltűnne, de maga a jó semmiképp sem, hasonlóan az igaz és a hamis, az adekvát és az inadekvát, stb. kontrasztív párjaira is. Ez a belátás kezünkbe adja a kulcsot az ego harmadik rétegének megértéséhez. Mert sem az ötödik könyv „végső perspektívája”, mely a bölcsre irányul, aki értelmi szeretettel szereti Istent, sem az első könyvet *nyitó perspektíva* a definíciókkal nem érthető meg a megkonstruált *értelmi ego* nélkül, aki önmagát az Istennel vagy a szubsztanciával, vagy a természettel való összekapcsoltságában *ragadja meg fogalmilag*, azaz már nem annyiban, amennyiben a közös fogalmakhoz és az attribútumokhoz tartozik – melyekben *osztozik* minden más véges modusszal.

Úgy gondolom, az első könyv meghatározásait úgy kell értenünk, hogy azok egy olyan egótól származnak, amely teljesen egyedi kapcsolatban áll, sőt bele is van vonódva abba az intellektuális létezésbe, amely Spinozánál a végtelen értelemként jellemzett Isten-szubsztancia. Az ötödik könyv szerint a cselekvő emberi elme, vagyis az az emberi elme, amely kizárólag, de legalább többnyire csak adekvát ideákkal rendelkezik, része Isten végtelen értelmének. Ezt a nézetet annak megfelelőjeként értelmezhetjük, mintha Spinoza azt állítaná, hogy ez az elme szabad, azaz mentes még az adekvát ideáktól is,

amennyiben ezeket a megismerés második módjának kontrasztív ismerete szerint fogjuk fel.

Spinoza nem érvel amellest, hogy ez a megismerés lehetséges a számunkra. Inkább úgy tűnik, egyszerűen előfeltételezi a megismerés effajta szemléleti aktusának a realitását, amelyben a megismerő és a megismert egymásba olvadnak. Ebben az értelemben mondja például az 5. definícióban a következőket:

„Moduszon a szubsztancia affekcióit értem, vagyis azt, ami másban van, s e más révén fogjuk is fel.” (26)

Ebben a meghatározásban – mint a korábban idézetekben – az intelligo az értelemnek mint a megismerés legfőbb fakultásának kognitív aktivitására utal, az az ego pedig, amelyet az intelligóban rejlő egyes szám első személy fejez ki, pontosan annak a fikcióként megjelenő szabad embernek az egója, aki a nem kontrasztív adekvát ideákkal rendelkezik. Aligha kell hangsúlyozni, hogy ez az intellektió fogalom, nem pedig *észlelet*. Spinoza terminushasználata itt teljesen következetes, hiszen csak a *conceptio* kifejezést és annak igei alakjait használja. Elménk nem is lehetne cselekvőbb annál, mint amilyen a szemléletnek ebben az aktusában, amelyben a moduszok egyszerre emelkednek ki a mindennapi összekapcsoltságukból a többi véges modusszal – amely, mellest, tényleges létezésbe vonja őket –, és az ugyanazon közös fogalmaknak, végső soron a megfelelő attribútumoknak való közös alárendeltségből. Ebben a kognitív aktusban elménk a moduszoknak Istenhez, a szubsztanciához való kötődésére összpontosít, arra a kötődésre, amely *ensszé* teszi őket *existentia* nélkül, lényeglétezőkké tényleges létezés nélkül. A véges modusz tulajdon lényege kapcsolódik itt össze Isten tulajdon lényegével, amely *kifejeződik* az attribútumokban, azzal a létezővel, amely oka önmagának s minden más dolognak is, vagyis a végtelen, tevékeny hatóképességgel.

Mit lehet mondani arról az egóról, amely össze van kapcsolódva ezzel a léttel? Képes az ego értelmi úton megragadni önmagát? Képes *fogalmilag megragadni* magát ebben a harmadik rétegben? Ha jól értem az *Etikát*, Spinoza háromféleképp próbál felülemelkedni azokon a látszólag megoldhatatlan nehézségeken, amelyek az értelmi ego megragadásával s azzal kapcsolatosak, hogy kérdés, hogyan lehet másokat is részeltetni abban, amit e megragadásban megragadott. Az első módot akkor érintettem, amikor az első könyv definícióiról beszéltem: az olvasónak úgy kell megkonstruálnia ezt az egót, mint annak a kognitív aktusnak a szubjektumát, amelyben mind az Isten-szubsztancia tulajdon lényege, mind pedig a moduszok lényege, amennyiben ettől az Isten-szubsztanciától függnek, fogalmilag kerül megragadásra.

A második út az olvasó figyelmének átirányítása azoktól a véges tárgyaktól, amelyek a mindennapi életben tartják fogva Isten szükségszerűen adekvát ideájához, amellyel – olyan moduszként, amely nem fogható fel Isten–a szubsztancia ideája (fogalma) nélkül – a fenti meghatározás értelmében tulajdon lényegünkhöz tartozóként rendelkezünk, miközben éppenséggel ebben az Isten-szubsztanciában, az ő moduszaiként vagyunk.

A harmadik módszer végül akkor tűnik elő, amikor Spinoza elménk örök részéről beszél, amely Isten örök értelmét alkotja – más örök moduszokkal egyetemben. Ezt nem szabad úgy felfogni, mint az elme vagy a lélek halhatatlanságát, vagyis nem értelmezhetjük *egzisztenciálisan*. Sokkal inkább arról van szó, hogy ez az ego végső fogalma kifejezésének valamint az első könyvet nyitó definíciókkal való kapcsolata megalapozásának újabb, különös módja: az ego mind önmagát, mind önmaga – és a természet – létének alapját egy egyedi értelmi-szemléleti fogalomban ragadja meg.

Spinoza rendszere tehát elgondolhatatlan az egyetlen szubsztancia, Isten vagy a természet nélkül, ám épp ennyire elgondolhatatlan az értelmi ego nélkül is, amely „érzi és tapasztalja” örökkévalóságát, kapcsolódását az egyetlen szubsztanciához.